

サルトルのユダヤ人論をめぐって

伊吹 克己

序

先年の人文科学研究所のポーランド調査旅行において、われわれはアウシュヴィッツ強制収容所をはじめとして、見学や証言など、ユダヤ人問題に関わるいくつかの経験を行うことができた。しかし、これらについて、ユダヤ人問題として考察を加えるのは簡単なことではない。知識の問題としてはいくらでも調べることはできる。だが、これをユダヤ人問題を実際に経験していないわれわれの主体の問題としてどこまで受け止めることができるのか、ということについては自信を持って言うことはできない。また、西洋に関する事柄を研究する身としては、これを無視することもできない。何よりもユダヤ人問題は単なる差別意識の問題に還元できない複雑な背景を持っている。こうした考えから、われわれが試みるのはジャン＝ポール・サルトルの『ユダヤ人問題に関する省察』と題された小著について、そのディスコースの分析を行うことである。このように言うことで、まずわれわれの念頭にあるのは、ユダヤ人問題であるよりも、サルトルのこの著作をどのように把握するか、という問題である。しかし、そのことが実はヨーロッパにおけるユダヤ人問題に関わる。つまり、この側面が、まさにユダヤ人問題の核心を表しているのではないか、という目論見がわれわれにはある。この著作については、サルトルという作家の位置づけもあって、多くの論考があると言っていい¹。こうした文脈とは離れて、われわれが問題にするのは、この著作に見られる納得しがたい表現の理由である。なぜそのようなことが起こったのか。これがこの論考の直接の問題ということになるが、まずはわれわれによる要約を示すことから始めたい。

1. サルトルの『ユダヤ人問題に関する省察』の論理

サルトルのこの小著は、この国に住むわれわれには、彼が書いた物の中では比較的ひっそりとおかれているように見える。しかし、1944年の執筆当時、あるいは第二次大戦直後のこの著作の刊行前後のヨーロッパではよく知られた著作であった。取り扱われた問題が時宜に叶っていたからである。われわれとしては、これを歴史的な文脈から離れて考えてみたい。こうした態度は、当のユダヤ人からするならば、そのこと自体が批判に値すると見えるかもしれない。しか

し、事実問題から切り離すことは、後述するように、作者自身が表明したことでもある。その意味がわれわれの示したいことと交差する。以上を断って、まずこの著作を辿っていきたい。

サルトルは、自分たち（フランス人）がユダヤ人についてどんな経験を持っているのか、ということを念頭において執筆した。彼はドイツ人でもなければ、アメリカ人でもない、フランスという特殊な立場を離れない。最初に彼はこのことをふくめて自分の立場を説明した。

「反ユダヤ人主義者」という言葉がある。サルトルによれば、それはまず「反ユダヤ的意見の持ち主」²である。それは単なる「意見」であるので、「善良な父か夫であり、勤勉な市民、洗練された知識人、あるいは博愛主義者」³であることと矛盾しない。それは「意見」なので（～だから、私はこう思う）、根拠を必要とする。それに対応する客観的な「事実」がなければならぬ。単なる「意見」は、それを裏付ける「事実」を求める。しかし、それは意見の陳述という形式が求めているだけで、当人はそれを検証するつもりはない。したがって、どんな「事実」を突きつけられても、「意見」を変えることはない。「反ユダヤ主義」がまったく根拠がないという「事実」が示されても、「反ユダヤ主義者」たちは、それは「意見」なのだから、思想信条の自由という民主主義的原則にしたがって、それを変えることはしない。

「反ユダヤ主義者」はなぜそう考えるのか。サルトルに言わせれば、「反ユダヤ主義」が「言論の自由が保障する思想のカテゴリーには入らない」⁴からである。それは「思想」ではなく、「情熱 *une passion*」⁵に外ならない。ここから彼は自分の経験した「反ユダヤ主義」に関する実例を次から次へと列挙する。それは彼が経験したかぎりでのユダヤ人差別の「事実」である。ある意味では個人的な話しと言ってもいい。そのために違和感をおぼえる向きもあるだろう。それが当のユダヤ人であるなら、当然のことと言っていい。たとえば、ハンナ・アーレントの『全体主義の起源』の1986年版の序文には以下のようにある。

「十九世紀の世俗的なイデオロギーとしての反ユダヤ主義 […] と衝突する敵意に満ちた対立から生じた宗教的なユダヤ人憎悪とは、明らかに同じものではない。そして、反ユダヤ主義がどの程度まで宗教的ユダヤ人憎悪から、その論拠と感情に訴える力を得て来ているかということすら問題である。」⁶

この引用に示されるアーレントの理論的な構えはサルトルとは正反対のものである。この著作をここで持ち出すのは、こうした議論があるということを対局におかなければ、サルトルの議論の位置が見えてこないからである。即ち、「反ユダヤ主義」とは、その原語表記（英語で *Antisemitism*。もちろんサルトルも *l'antisémitisme* という用語を用いた）が示すように、19世紀以降ヨーロッパを支配したイデオロギー運動であり、単なる「ユダヤ人差別」の意識を言うの

ではない。われわれはハンナ・アーレントの示したこの認識を一つの視点としてサルトルの議論を見ているということをまず示しておきたい。

ユダヤ人であるアーレントは、サルトルの議論に対する批判的な評価を隠していない。「こうした問題についての最近の神話—ユダヤ人なるものは他人からユダヤ人と見なされ規定されているものであるというサルトルの〈実存主義的〉解釈以来、知識層の間で謂わば流行になっている神話を斥けるには十分だろう」⁷と彼女は言う。アーレントにしてみればサルトルは「神話」を語ったにすぎない。このことに関する議論は後述するとして、まずわれわれは、その「神話」がどのように語られ、どのように語られたのかを見ておきたい。

サルトルは「反ユダヤ主義者」の言う「事実」について、著作の中で次のような実例を紹介していた。

「ある若い女が私に言った。『私は毛皮屋にひどい目にあわされたのよ、預けておいた毛皮に焼き焦げをつけられてしまって。ところがどう、毛皮屋っていうのはみんなユダヤ人じゃないの。』」⁸

彼女は間違ったことを言ったのだろうか。もちろん、そうである。しかし、それは無根拠に言われたのではないとサルトルは言う。ユダヤ人は実際にそういうことをしてきたと彼女は考えている。たしかに「いくつかの歴史的与件によって、反ユダヤ主義が説明されることは認めざるを得ないだろう」⁹。したがって、彼女は間違っていない。彼女がもった歴史的認識の中で、ユダヤ人は客から預かったものに損失を与えておいて平気であるということがあるから、彼女はそう言ったのである。そうであるならやはりそうした歴史的認識そのものが問題にされなければならない。今の引用にすぐに続けてサルトルは言っている。「しかし、私は直ちにフランス史がユダヤ人については何も教えてくれないと答えることができる」¹⁰、と。焼け焦げを作って平気である毛皮屋はユダヤ人以外にも存在する。彼女が根拠とした「歴史的事実」が生まれる前提にある歴史意識が問題にされなければならない。サルトルによれば、「[...] ユダヤ人について持つ観念が歴史を決めるのであって、「歴史的与件」が観念を生むのではないようである」¹¹という訳だが、これは単に「事実」がそれを経験する人間によって意味を変えるという素朴なことを言っているのではない。「反ユダヤ主義」的言辭を言う主体は、自らの経験の水準にとどまって動かない。では、「歴史」が主体とどのように関わっているのか。サルトルは、そこを問題にした。そこでは「歴史的事実」が「主体」の思惟を決定するのではなく、逆の関係になっている。これを次のように彼は説明する。

「だが、どうして一体、誤った論理の方を選ぶことができるのだろうか。それは、人間に *imperméabilité*（不浸透性）への郷愁があるからである。」¹²

妙な言葉遣いになっているが、「誤った論理」すなわち「不浸透性」とはサルトルが『存在と無』で書いた「自己欺瞞 *mauvaise foi*」につながる概念であることはすぐに分かる。これは「石のような普遍性に惹かれる人々」¹³である。彼らは「重厚で踏みこむ隙を与えず、変化を望まない」¹⁴。彼らは安心を求めて不安を忌避する。人間が運命づけられているとサルトルが考える「自由」を拒否する。ここでわれわれが目せざるを得ないのは、サルトルが示す人間の二分法である。一方に「自由」を怖れない「思慮のある人 *l'homme sensé*」¹⁵がいる。それに対して、上のように考える人々がいる。それは、言ってみれば〈思慮のない人〉であろう。

サルトルは危険な言い方をしているのではないだろうか。彼は明らかに「思慮のある人」の側にいるからである。それ故、彼も差別的に人間を見ている、その限りで「反ユダヤ主義者」と同じだ、と判定することができるからである。だから、そこで停止して、これ以上読み進まない人もいるかも知れない。あるいは、ユダヤ人差別を人間の差別意識一般の反映と見て、それではユダヤ人固有の問題が消えてしまうと判断する人もいるだろう。われわれはこういう具合に判断する人間を排除しようとは思わない。だが問題は、この明らかすぎる区別を持ち出したサルトルの意図である。言ってみれば、そのように簡単に見えるような「誤解」がここに示されているとするなら、サルトルがここで書いたことは非常に薄っぺらな議論になる。そうだといいが、問題はなぜそのような誰にでも見抜けるような〈差別論〉をサルトルが書いたのか。

まず問題になるのは、このような二元論的思惟の意味である。差別する側の人間は自己を善と見なし、相手を悪と考える。サルトルによれば、そこにキリスト教の背景の一つとしてのマニ教が甞している。

「[...] 反ユダヤ主義は、もともと一種のマニ教である。世の成り行きを、善玉と悪玉との戦によって説明する二元論である。そして、この二つの原動力の戦には何の手心もない。どうしても、どちらか一方が勝利をしめ、他方が無に帰せられなければならない」¹⁶

つまり、誤った論理は、単に存在するだけでなく、勝利を得なければならない。この勝利こそが安心をもたらす。それがフランスで日々経験される「反ユダヤ主義者の肖像」¹⁷に結びつく。サルトルはそれを次のようにまとめた。

「それは恐怖にとらわれた男である。それもユダヤ人に対してではなく、自分自身に対して、自覚に対して、自分の自由に対して、自分の本能に対して、自分の責任に対して、孤独に対して、変化に対して、社会に対して、世界に対して、恐怖を抱いている。それは卑劣漢だが、自分の卑劣さを認めようとはしない。それは殺人狂であり、その傾向を押さえつけ、殺人に手を染めることのないように自分を繋ぎ止めてはいるが、完全に制御できない男である。しかも彼は、殺すときには群衆に紛れて、集団的処刑に加わるに過ぎない。それはまた、自分の起こす犯行の結果が怖くて、あえて犯行を試みられぬ哀れな不満家でもある。」¹⁸

これが「反ユダヤ主義者」と名づけられる主体の論理である。しかし、議論の流れから見て、主体一般の論理である以上、これは「反ユダヤ主義者」ではない者にもつながる可能性を持つ。彼はこの引用にすぐに続けて、「そうした男が反ユダヤ主義者に加わるのは、単にその意見を受け入れたからではなく、そこで自分の人格そのものを選ぶからである」¹⁹と語る。ここで「反ユダヤ主義者」は「人格」という普遍的な概念に結びつけられている。この概念に注目するなら、〈ユダヤ人問題〉自体が吹き飛ばされかねない。たとえば、ここに「悪」を選択せざるを得なかったサルトルの『ジュネ論』の先駆的論理が見られると言ってもいいだろう。サルトルはここでも危ういところを渡ろうとしている。一步間違えると、反「反ユダヤ主義者」も「反ユダヤ主義」を選択する可能性がある。人間は孤独のうちに世界に放り投げられている存在である。何もない人間にはその世界に拘束されて存在する外はない。与えられるべき境遇はない。孤独な人間は、不安のうちに何かの手がかりが与えられていることを望む。それこそが不安から自分を救ってくれるものだからである。「ここではユダヤ人は一つの口実 *un prétexte* に過ぎない」²⁰というサルトルの言葉は決定的なものと言っている。どれほど軽蔑的な言葉遣いを彼がしても、この「反ユダヤ主義者の肖像」で書こうとしたのは、自分も含めた人類一般の存在状況である。この章を締めくくる言葉にそれがよく示されている。

「反ユダヤ主義者は、無慈悲な石に、怒り猛る激流に破壊的な雷に、その他すべてのものになりたがるけれども、人間にだけはなりたがらない人間である。」²¹

『存在と無』によれば、日常を生きる人間は意識の自由に起因する不安に駆られ、それを逃れようとする存在である。それが人間であるという条件を引き受ける唯一の可能性である。従って、「反ユダヤ主義者」であってはじめて、それを逃れることができる。これが人間の条件だということを繰り返して言っているサルトルには、たしかに「反ユダヤ主義者」を糾弾する調子が見られる。『ユダヤ人問題に関する省察』の最初のあたりで彼は、「したがって反ユダヤ主義

は、一方では個人的な好き嫌いの問題である […] が、同時に非個人的な社会的な問題として存在するように思われる」²² と述べた後で、次のような判断を示した。

「私はこの二つの考え方が必然的に矛盾するとは言わない。私は、この二つがともに危険で、間違ったものと言う。」²³

こうした記述に苦いものが隠されていることを見逃すと、彼の主張には通り一遍の、単なる〈反差別論〉しか見えてこないのではないだろうか。もちろん、実際にこの本を読んだ印象には、それだけでかたづけられないものが認められるが、いずれにしてもそれを見逃すと、彼の主張する論理が見えてこないように思われる。

2. 本来のユダヤ人とそうではないユダヤ人という区別

それでは、「反ユダヤ主義者」ではない方の人々、つまり「ユダヤ人」自身はどうか。サルトルは「反ユダヤ主義者」を「不浸透性」(＝「自己欺瞞」)の概念で説明したが、ここで持ち出されるのは「状況 situation」の概念である。次のように説明される。

「われわれにとって人間は何よりも「状況にある en situation」存在として定義される。これは、人間がその生理的、経済的、政治的、文化的その他彼の状況によって総合的全体を形作っていることを意味する。人間をその状況から区別することはできない。なぜなら、それが人間を形成し、人間の可能性を決定するのだから。そしてまた逆に、人間は状況の中において、状況によって、自己を選ぶことにより、状況にその意味を与えている。状況にあるということ、それはわれわれの考えでは、状況において自己を選択する *se choisir* ことを意味する。」²⁴

この考えはまずわれわれの「常識」を高みから拒否しないということである。だからサルトルは「私はユダヤ人種というものを否定しないだろう」²⁵ と述べる。もちろん、彼も言うように、ここで言う「人種」とは、無媒介的に一般化される神秘的な「ユダヤ人」という人種ではなく、「ユダヤ人においてしばしば見られる一定の遺伝的な身体構造である」²⁶。しかし、それはきわめて判読に難しい事柄でもあることをサルトルは認める。つまり、彼がここで述べているのは医学的に確認された、あるいはされうる自然人類学的なものではなく、たとえば、日本人が極東の一地域に居住する黄色い皮膚を持った東洋人であると規定することと同様である。西洋人

の中にいるなら、極東アジア人であることはすぐに見破ることはできるが、日本の中で日本人か韓国人かを見分けることは難しい。サルトルは次のようにも述べている。

「従って、われわれはユダヤ人の身体的・遺伝的特徴を、他の要素同様、彼の状況の一つのファクターとして考えるのであって、彼の性質を決定する根本条件とは認めない。」²⁷

問題はユダヤ人がどのように自己を規定するかという「選択」にある。この考え方の背景にあるのは、自分に与えられたものを承認し、しかる後にそれを乗り越えていくという人間像である。ユダヤ人にはキリスト教徒から向けられる「宗教的嫌悪」があるが、そこには「奇妙な経済的現象」²⁸ が付随する。イエスを殺したのはユダヤ人であり、彼らは額に汗をかくような労働という贖罪に力を入れず、人に金を貸すだけでいい暮らしを手に入れている。ユダヤ人は自分の居場所に祖国という感情を持たない。彼らは共有すべき価値を持っていない。フランス人の持つ価値を彼らは理解しない。「ユダヤ人が、その教養、その努力によってそれ[真のフランスのフランス人にのみ達することのできる価値(筆者注)]を推量しようとしても無駄だ。それはユダヤの教養であり、ユダヤ的努力に過ぎないのだから。このわかり切ったことに気もつかないからこそ彼はユダヤ人なのだ」²⁹。こうした社会に「同化」することは不可能である。「このように、ユダヤ人は、集団の中であくまでも外国人であり、闖入者であり、同化され得ぬものである。彼らは何でも手に入れることができる。しかし、何も所有できない。なぜなら、所有されるものと、買われるものとは異なるのであるから」³⁰。つまり、「フランス王も、その大臣も、将軍も、領主も、芸術家も、学者も誰ひとりとしてユダヤ人ではない。フランス革命を起こしたのもユダヤ人ではないのである」³¹。

こういった状況においてユダヤ人には何ができるのか。サルトルの問いかけはそこにある。彼はここで改めて「選択」の概念を持ち出す。正確に言うておけば、サルトルは「状況」の概念とは違い、ごく控えめに「選択する *choisir*」という語を持ち出している。というのも、それは「状況」によってそうせざるを得ないように追い込まれているからである。しかし、いずれにしても「選択」はユダヤ人を二つに分ける。「本来的なユダヤ人」と、そうではない「非本来的なユダヤ人」³² の間で「選択」が行われるとサルトルは考えた。本来的な *authentique* ユダヤ人とは「ユダヤ人としての条件を最後まで生き抜くことであり」³³、非本来的なユダヤ人とは「その条件を否定したり、横道へ避けたりする」³⁴ ユダヤ人である。ここで言われている非本来的と本来的の区別は、ハイデガーの『存在と時間』に由来する。そこでは、日常性の必然性にもとづく生き方が「非本来的」とされていた。人間は誰しもそこから出発するのであり、それ以外のところからではない。このことに呼応して、サルトルが多くの記述を費やすのも「非本来的

ユダヤ人」の姿である。それは「他の人々に自分を〔ユダヤ人としてではなく（筆者注）〕人間として認めさせる」³⁵ 人間であり、どこまでもユダヤ人であることを認めない人間である。逆に言えば、彼は徹底的に自分がユダヤ人であるという意識につきまとわれていることを知っている。「反ユダヤ主義者」の場合と同様に、この「選択」の論法は知の領域にまで及ぶ。

非本来的なユダヤ人はユダヤ人であることを否定する論法を用いざるをえない。サルトルはこれを哲学の領域にも見た。それは「理性主義」となる、と彼は言う。「ユダヤ人の理性主義」とは「普遍を求める情熱 *la passion de l'Universel*」³⁶ である。次のように説明される。

「もし、理性が存在するならば、フランス的真理とドイツ的真理があるということはない。黒人の真理やユダヤの真理があるわけでもない。真理は一つしかなく、それを発見するのが最もよい人間である。普遍的・永遠的法則の前では人間自身も普遍的である。ユダヤ人も、ポーランド人もなくなり、ポーランドに住んでいる人間と、戸籍に「ユダヤ教徒」と書かれている他の人間がいるだけである。普遍の場まで高められれば、人間たちの間には常に同意が可能である。」³⁷

ユダヤ人は「純粹知性に対する嗜好を持っていて、それをすべてのことに、ごく些細なことにまで引っ張り出すことを好む」³⁸。ここにあるのは、「一種の理性による情熱的帝国主義 *une sorte d'imperialisme passion de la raison*」³⁹ であり、自分の持つ「理性主義」を人に押しつける。こういって、たとえば当時のフランスではよく知られていたブランシュヴィックが断罪される。そして、この「直観を信じない」ユダヤ人哲学者への批判は最終的にベルクソンにまで及ぶ。

サルトルは、この直観の哲学者を普遍的知性の哲学者として示した。これをサルトル独自の解釈として紹介することは、今日では無理であろう。たとえば、ベルクソンは、直観の意義を示すにあたって、われわれの使用する言語を批判的に取り上げた。彼は、言ってみれば教科書的に知的なものとしての言語を批判したのであって、それを文字通りに受けとると彼の哲学を誤解することになる。言語批判は言語から出発しない限り無理である。「ベルクソンの哲学も、特殊な言語を使った理性主義である」⁴⁰。この文章に続けて、サルトルは次のようにベルクソン哲学を総括した。

「事実ベルクソンは、彼以前の哲学が「内容」と呼んだものを、生命とか、純粹持続とか名づけ、その内容の把握力を「直観」と名づけた *baptisé* に過ぎない。そして、この把握力が探求と批判とによって用意されねばならず、またその把握するものが、伝達不可能な個ではなく、普遍なのであるから、それを非理性的直観と呼ぼうと、理性の総合的機能と呼ぼうと、同じこ

とになってしまう。われわれがキェルケゴールや、ノヴァーリスの思想を非理性主義と名づけることが正当であるならば、ベルクソンの方式は、むしろ改名された理性主義 *un rationalism débaptisé* というべきであろう。そして、私としては、そこに迫害された者の気高い防御を見る」⁴¹

われわれとしては、引用文中の「私としては *pour ma part*」という言い方に、今さらながら目をとめざるを得ない。これはユダヤ人差別に反対すると明言した彼の判断であって、彼以外のものではない。ここでサルトルはベルクソンの哲学をユダヤ人の哲学とした。それは「迫害された者の気高い防御」だから、「完全に無害で、ただ普遍的和解だけに役立つ」⁴² に過ぎない。これは、サルトルが「状況」の概念からのみベルクソン哲学を見ているのであって、もっと別の見方があると考えられることもできるかも知れない。しかし、少なくともこの本の中では、そういう理解の道を彼が示唆することはない。とはいえ、単なる否定的評価のためにこんなことを言い出すわけでもない。次のようなことも言っている。

「しかしわれわれには、理性を行使することに対するあるユダヤ人の好みを、ただ否定してしまうより、彼らの理性主義の説明を試みる方が本当であり、また有益であろうと思われた。」⁴³

ところで、サルトルの戦前の哲学論文にはベルクソンに批判的な傾向を読み取ることは、よく指摘される。その一例として、1936年に刊行された彼の『想像力』にあるベルクソン批判の結論的なところをここで引用しておきたい。批判的な論調が顕著だが、その根拠をベルクソンがユダヤ人であることに求めているわけではない。

「ベルクソンはイマージュの問題に何らの満足すべき解決をもたらしてはならない。彼は心的生命の二つの次元を仮定し、総合と連続という精神の権利 *les droits de l'esprit* を主張するにとどまっている。しかし彼はイマージュの心理学には触れなかったし、それにいかなる新しい洞察を加えることもしていない。これはつまり、彼は一瞬たりとも自分の抱く諸々のイマージュを凝視したことは無かったということである。彼はたびたび具体的な直観に呼びかけているにもかかわらず、彼にあっては一切が弁証法であり、先験的な演繹である。テーヌの言うイマージュが、抑制もなしに異論の余地のない科学的成果として、そっくりそのままベルクソンの形而上学の中に持ち込まれたのである。そしてベルクソンが回復しようと試みて失敗したあの思考の世界 *le monde de la pensée* は、手の施しようもなくイマージュの世界と断絶しており、諸々の資源を欠いたものになっているのである。」⁴⁴

くりかえすが、批判の理由はベルクソンの主知主義であって、それに尽きると言っているが、ここで彼がユダヤ人であることに触れられることはない。単純に時系列的なところを読み込むと、サルトルはベルクソン哲学の欠陥の理由を、後年に至って、ユダヤ人であることに求めたと言えなくもない。いずれにしても、『ユダヤ人問題に関する省察』という本では、サルトルはベルクソン哲学をユダヤ人であることにおいて理解する。つまり、彼は哲学理論を人種という「状況」に還元した。それにしても、である。学問に関する判断の根拠を、「状況」の概念を伴うとはいえ、人種に求めることには理解しがたいものがある。ここで、サルトルに、このような結論を導き出させたものは何か。

その答えは、われわれの見るところでは一つしかない。サルトル自身も「反ユダヤ主義」的言説にまわりつかれていたということである。この反「反ユダヤ主義者」は、「反ユダヤ主義者」との関係の中で自己を把握していた。「反ユダヤ主義」について述べるところの最初に、サルトルは、知識人であってもそこから逃れられるものではないと語っていた。それは、他人のことではなく、自らのことを言ったと受けとることができる。それにしても、そのことは実際に自分が「反ユダヤ主義」の立場を取るかどうかということとは距離がある。そのことは、「本来的ユダヤ人」と「非本来的ユダヤ人」との関係を論ずるところで、逆説的に問題にされたと見ることができる。

本来的と非本来的の区別はハイデガーに由来するとわれわれは指摘しておいた。彼によれば、本来性は非本来性からしかアクセスすることができない。われわれは必然的に非本来的な場所に投げ込まれている⁴⁵。それが最初の場所である。つまり、ハイデガーの『存在と時間』の論理にしたがうと、ユダヤ人は最初から「本来的なユダヤ人」であることはできない。「非本来的な」ユダヤ人であることから、それを自覚して初めてユダヤ人は「本来的なユダヤ人」になることができる。それと同様に、われわれが「反ユダヤ主義者」であることを拒否するなら、まず自己の「反ユダヤ主義」を自覚しなければならない。この論理のみがサルトルのベルクソン批判を承認できる。

しかし、サルトルはそのような論理展開を示さなかった。反「反ユダヤ主義者」が「反ユダヤ主義」を攻撃するという図式を前面に押し出している。なぜ、このようなことが可能になったのだろうか。それはこの著作の最終章に示された「自由」の問題に関係する。

3. ユダヤ人問題の解決策

この最終章でサルトルは「反ユダヤ主義」の克服に関するプランを示す。それが「具体的な

自由主義」である。これは一つの認識にもとづく。それは「ユダヤ人は何よりもまず社会的人間である」⁴⁶ という認識である。この前提にはあの「状況」の概念があった。これにしたがうと、それを引き受けるかどうかは、各人の「自由」によった。今の社会が「ユダヤ人問題」を作った以上、その社会自体を変革すればそれともなくなるに違いない。この変革とは政治的なものである。「政治とはかならず状況に働きかけるべきものである」⁴⁷。この変革は政治革命になる。「反ユダヤ主義を絶滅するためには社会主義革命が必要且つ十分なものである」⁴⁸。これがサルトルの結論である。

それにしても、社会を変革すれば、それに伴って人間自身（主体）も変革されて、人種にこだわるということも意味がなくなるだろうというサルトルの見解は、あまりにも楽天的にすぎはしないか。そのことに彼は触れることはない。しかし、この問題については『弁証法的理性批判』をはじめとする一連の考察でサルトルは答えようとしたと考えてみることはできる。

なぜサルトルは「自由主義」を梃子として「社会主義革命」を実現しなければならないのか。ここに、これまでわれわれが無視してきた「民主主義」の問題があるように思われる。

この著作でサルトルは、最初に「反ユダヤ主義者」のことを具体例に即して見た（「Ⅰなぜユダヤ人を嫌うのか」）あとで、Ⅱとして「ユダヤ人と〈民主主義〉」という短い章を置いた⁴⁹。そこでサルトルは「民主主義」を否定的に捉えた。「しかしユダヤ人にも見方がある。それは民主主義者たちである。だが、何と情けない味方であることか」⁵⁰ という彼の文章がそれを象徴している。「民主主義者」とは、サルトルによれば「ユダヤ人というものはない。ユダヤ人問題なども存在しない」⁵¹ という連中のことである。彼らにとっては「人間」がいるばかりである。これをサルトルは「分析的」と「総合的」という見方の対立から説明した。次のように言う。

「彼ら〔民主主義者〕はすべての集団を個別の要素に分解する。彼らにとって、肉体は細胞の総和であり、社会は個人の総和である。そして、その個人は人間性を形作る普遍の特徴が単数の肉体の中に現れたものとする。」⁵²

これに対して「反ユダヤ主義者」は全体から考える。なぜなら、現実が総合的にできあがっているからである。その限りで「反ユダヤ主義者」は正しい。「ユダヤ的人格という一つの総合的全体性」⁵³ を見て、彼らはユダヤ人を批判するからである。「民主主義者」はユダヤ人に良いと悪いの区別など存在しない、ある人間が良い、もしくは悪いと言われるだけだと言う。しかし、「反ユダヤ主義者」はそうは言わない。彼らは、「良いユダヤ人」というのはありえない、と明言する。「ユダヤ人」というのはそもそも悪いからである。「民主主義者」は悪いところを直すと良くなると思っている。しかし、「反ユダヤ主義者」はユダヤ人のすべてが悪いと考えて

いる。逆に言えば、「民主主義者」はユダヤ人が「ユダヤ人である」という自覚を持つことを怖れている。そうすると、彼らが依拠する「人間一般」あるいは「人類」という基礎が脅かされるからである。

サルトルは、「民主主義」という平等の意識が人間の現実を見ていないと考えた。これは政治的変革が、部分的に見えても全体を変えることにつながるという理解につながる。この点で、われわれが批判的に見ておいた革命の意義がここですでに準備されていると見ることができる。政治が人間存在を変えることに結びついているからである。しかし、そうするとサルトル哲学が依拠する「意識」の「自由」が存在する余地は大変に少なくなるといわざるを得ないだろう。

人間が「自由である」ことを運命づけられている限りで、「反ユダヤ主義者」はそれを拒否する人間だとサルトルは主張していた。彼らが求めるのは、「自由である」ことから帰結する、自分が本来抱えている「不安」の拒絶であった。彼らは安心を求めて「反ユダヤ主義」にすがり、そのことを忘却することによって自らを「反ユダヤ主義者」に仕立て上げた。彼らはそれを「選択」したのである。その限りで彼らには責任が生じる。彼らはある一つの意見を良しとしたのではない。その意見を真理として生きることを選択した限りにおいて「民主主義」を否定した。そのちょうど正反対のところにサルトルはいたわけだが、その限りで「反ユダヤ主義者」は誤解をしたわけではない。ここに示される「反ユダヤ主義者」の論理的正当性をどのように捉えるのか。

「民主主義」の論理は、ベルクソン哲学批判に通じる。ベルクソンは、サルトル的論理からするなら「民主主義」の擁護者である。しかし「人類」という「民主主義」的概念にもとづく限り、それは生ぬるい和解しかもたらさない。そこに「ユダヤ人」は見当たらないからである。先に指摘したように、サルトルはユダヤ人意識にとらわれる「非本来的ユダヤ人」の姿をベルクソンにおいて強調していたが、その論理がここに準備されていたことを見逃すわけには行かない。

それにしても、そのことにサルトルが気がつかなかったということは考えられない。別の言い方をするなら、このサルトルの著作を批判するのはたやすいことだということである。アーレントが『全体主義の起源』の1986年の序文で、この著作を「神話」と呼んでにべもなく斥けたのは当然のことと言っていい。彼女の本を改めて読んで見ると、サルトルのこの本が、そもそのアプローチにおいて問題の多いものではなかったか、という思いに駆られてしまう。改めてそのいくつかを指摘しておきたい。

まず「反ユダヤ主義」という言葉が、一般的なユダヤ人差別を示すのではなく、18世紀後半からヨーロッパで用いられ始められた固有名詞であることが強調されている。この言葉は、アー

レントによれば、ある特殊な歴史的文脈の中で理解すべきイデオロギーを指示した。サルトルは、それを無視する形で、「ユダヤ人差別」一般と曖昧な形で意味を絡ませて「反ユダヤ主義」という言葉を用いている。また、アーレントは権力内部にいて実力を用いながらも、権力を志向しないユダヤ人独特の立ち位置を中心に据えた。サルトルにそういう側面を認識するようなところは見られない。繰り返すが、彼は「フランス人」という立ち位置を譲らない。財力という近代において決定的となる背景を持ちながら、ユダヤ人が権力を手中にした例はたった一つ、英国首相になったディズレーリーしかいなかったというアーレントの指摘とその記述には説得力がある（われわれにしてみれば、今回の調査で仄聞したユダヤ人強制収容所施設の保存に協力的ではないユダヤ人の傾向も、ここから理解ができるのではないかと推測出来る）。彼女のこの指摘が正鵠を射ているかどうかの穿鑿は専門家の議論に譲るとして、まず事実を問いたただくというアーレントの態度には議論の公平さにおいて人を黙らせるものがある。彼女のこの著作を読んだ後で、サルトルの『ユダヤ人問題に関する省察』を読むと、その論拠の貧しさが目立つ。したがって、われわれはどうしてもこの点に目を向けざるを得ない。アーレントの著作に対して、サルトルのこの著作がこの国に住むわれわれに現在もなお意味を持つとするなら、それは何か。

経験に即するということを口実にサルトルが歴史的文脈を無視して列挙する彼の経験は歴史的文脈を無視した俗説と言ってもいいだろう。彼はユダヤ人差別に反対すると言っておきながら、その差別の根拠には説得力があるとして、自らも差別的主張をしてしまっている。なぜ、そう記述してはばからないのか、それは、サルトルには「選択」の論理があるからである。どんな「反ユダヤ主義者」でも、それを拒否する「自由」がある。それは「選択」という形で人間に与えられている。

4. ユダヤ人問題と「実存的的精神分析」

サルトルの『存在と無』ではフロイトの精神分析が哲学的手法として評価されていた。にもかかわらず、最後まで「無意識」の概念を認めていなかったことについては今日ではよく知られている。『存在と無』の第四部第二章では、精神分析が示す欲望のさまざまな局面を意識の内容にしてしまう経験主義的心理学に対して強く批判されている。しかし、精神分析も経験的な分析を示すだけに終わる可能性がある。経験的な分析は患者の経験を再構成するだけに終わってしまう。「われわれが要求するのは、一つの真に還元不可能なものである」⁵⁴。そして、それはわれわれ自身のうちにある「一つの中心」⁵⁵であり、「人格的な中心」⁵⁶つまりは「自由」であ

る。「なぜなら、「自由は実存であり、実存は、その本質において本質に先立つからである」⁵⁷。

こうしてサルトルは精神分析を二つに分けて、一方を経験的精神分析と呼び、他方を実存的
精神分析と呼んだ。そして、「実存的精神分析は根源的な選択 *le choix originel* を規定しようと
試みる」⁵⁸ と宣告する。

このように言うことがどこまでフロイトの精神分析の理論について当てはまるのかは別の
機会に譲るとして、ここでまず確認しておきたいのは、彼がその理論に見出していることの
一つに主体の問題があるということである。「選択」は、それがどんなものであるにせよ、主体に
よってしかできない。そして、そのことによって主体は苦しみ、喜び、つまりは生きていく。
これを精神分析の枠組みを用いて言えば、サルトルは「症状」というものをそのように理解し
たということである。彼が客観的な分析を拒んだのは、主体へ還元するという現象学の手法に
通ずるものを見たからに違いないが、還元される客観の問題が、主体に示されるからでもある
ということは忘れてはならないだろう。主体は客観との関係において神経症になったり分裂病
になったりするものであり、そこはサルトルは確実に見ていた（但し、主体と客観との関係が、
それ自体において客観的なものではないかという可能性は見えていないように思われる）。

サルトルにとって精神分析の手法は、後の『ジュネ論』や晩年の長大な『フローベール論』
につながるものであり、看過できるものではない。とするなら、その入り口にある「症状」の
問題も無視できるものではない。精神分析は「症状」を入り口とする。「症状」とは目の前にい
る患者の言葉であり、その一挙手一投足である。彼がこの精神分析の概念にどこまでこだわっ
ていたのかは、記述が見られないので、よく分からない。しかし、ここでわれわれなりのアプ
ローチをしておくことは可能である。つまり、フランス社会の一つの「症状」が「反ユダヤ主
義」ではないのか、という理解である。ここでサルトルはそうように「反ユダヤ主義」を理解
したのかどうか考えてみたい。最初の例をもう一度ここで検討してみるのがいいだろう。ユダ
ヤ人の店に預けておいた毛皮に焼け焦げを作られてしまった若い女の言葉である。その言葉だ
けを再度引用しておく。

「私は毛皮屋にひどい目にあわされたのよ、預けておいた毛皮に焼き焦げをつけられてし
まって。ところがどう、毛皮屋っていうのはみんなユダヤ人じゃないの。」

サルトルは、「どうしてこの女は毛皮屋を憎まないで、ユダヤ人を憎むことを選択したのだ
ろうか」⁵⁹ と言う。よどみなく語られたに違いない彼女の言葉はそれだけで一つの「症状」であ
ると言っている。そこには彼女の意見と言うよりは、欲望が表現されている。では、この欲望
は何を目的としているのか。その目的がユダヤ人だけではないことも精神分析は教えている。

ここでサルトルが示したいと願っているのは、彼女において「反ユダヤ主義」がコンプレックスとなっているということである。分析を進めると、この「反ユダヤ主義」的言動に他の要因が絡んでいることが出てくるかも知れないが、ここにハイデガー的な「das Gerade 空談」では尽くせないものが見られるとサルトルは認識している。つまり、彼女は単なる「おしゃべり」をしているのではなく、「真理」を語っているのである。非本来的な「空談」から本来的な「語り Rede」へは、何か飛び越えるべきものが介在するのではなく、「直結」している。ここには隠されているものがない。ある意味ではすべてが見えている。サルトルはそう示しているのである。ここでサルトルが前提に置いているのはあの「状況」の概念である。彼女は勝手な思い込みで「反ユダヤ主義」的言辞を吐いたのではない。それは彼女には「真理」である。言語については、『存在と無』では次のように言われていた。

「有意味な文は一つの建設的な行為であり、その行為はある目的に向かって所与を超出し無化する一つの超越によってしか考え出されない。文の光に照らして単語を理解することは、まさに状況から出発して何らかの所与を理解することであり、根源的な諸目的の光に照らして状況を理解することである。」⁶⁰

日常の理解においては、われわれは相手の物理的な音を意味として理解しているのではない。まず文脈というものが与えられている。その文脈には彼の「企て」が深く介在する。それこそ、彼が「状況」という概念で示したいと願ったことである。したがって、ここでわれわれが思いをめぐらせるべきは、サルトルの哲学がある特定の人間をモデルに構想されたものではないかということである。それは企てる人間、自分の行為に自覚的な人間である。

ユダヤ人の毛皮屋を非難する若い女は自分の言っていることの意味をよく理解している。セリーヌやドリュウのような「反ユダヤ主義者」たちは自分の思想についてきわめて自覚的であった。ここで問われているのは曖昧な差別意識なのではなく、「反ユダヤ主義」という「企て」なのである。「症状」とはある客観的なものの露出であるが、サルトルはそれを「企て」と見たのである。彼は言語構造の客観性、あるいはそれを支える文法という規則の客観性を見ない。言語の客体としての独自性を強調した同時代のブリース・パランの言語哲学をサルトルが理解することもない⁶¹。ハイデガーにしたがって非本来的な「空談」と本来的な「語り」とを区別するには主体に客観的な規則を課している言語の存在へのまなざしが必要だが、サルトルはそれを認めない。言語が表現として存在するには、どうしても主体によるとりまとめが必要なのである。

「[…] 言い換えれば、まさに諸々の単語が相互の間に関係を保ち、それらが互いに引っかかりあったり、互いに押しのけ合ったりするためには、それらの単語は、それら自身に由来するのではない一つの総合の中に統一されるのでなければならない」⁶²

サルトルは「自由というものが国語の法則の可能にして唯一の根拠である」⁶³（同）という原則を崩さない。それが有効性を持ち得るのは、ユダヤ人の毛皮屋を非難する女の言葉の解釈でしかない。だが、それで彼のベルクソン批判は説明できない。もしそうなら、サルトルは哲学を彼自身のユダヤ人差別に基づいて判断しているとしか見えないからである。スピノザもベルクソンもユダヤ人的な限界があるというのであれば、われわれはユダヤ人とは何かについて理解していなければ彼らの本を読めないということになるだろう。彼ら二人はどれほど哲学史において重要な論文を書いたにしても、ユダヤ人というものの見方すなわち「企て」を超えることはなかった。サルトルはそう主張したのである。

5. 「反ユダヤ主義」と「知識人」

「反ユダヤ主義」について、サルトルはこの小著の中で次のように書いていた。

「(…) この〔反ユダヤ主義という（論者注）〕意見は、何か外的な原因から生まれたように思われてくる。そこで、反ユダヤ主義を研究しようとする人々は、ややもすれば、反ユダヤ主義者の人物そのものを検討することはなおざりにして、もっぱら 1914 年の動員に応じたユダヤ人のパーセンテージとか、ユダヤ人の銀行家、工場主、医師、弁護士のパーセンテージ、あるいはフランスにおけるユダヤ人の起源以来の歴史など、ユダヤ人側の動向にのみ意を用いる。なるほど、そうすることで客観的事実だけは明らかになり、それがあつた種の意見の、これこそ客観的な体制を決定していることを示すことができるだろう。そして、その意見を反ユダヤ主義と名づけ nommer、その分布図を描いたり、たとえば 1870 年から 1944 年にいたる変化をしるしたりする。」⁶⁴

ここでサルトルは「反ユダヤ主義」の客観的側面に言及している。それについて批判的な口調は見えるが、事実を否定しているわけではない。つまり、サルトルにとっての問題は、客観的な「反ユダヤ主義」が日常の中で主観的に経験されることの意味であり、それが出発点であり、帰結する場所でもあるということであろう。だからこそ、「反ユダヤ主義」が単なる「意見」

ではなく「情熱」である点が問題にされた。他方、アーレントが示したのは、事実としての「反ユダヤ主義」がどのように生成し、必然的なものとしてヨーロッパ人の前に立ちふさがるに到ったかという点である。ここには主体の経験に関する記述がほとんど見られないが、それを無視しているわけではない。彼女の歴史記述によって浮かびあがるのは、さまざまな紆余曲折を経てヨーロッパの人々の前に置かれることになった「反ユダヤ主義」というイデオロギーである。ユダヤ人であろうとなかろうと、強大な力を持って迫ってくるこのイデオロギーに対して、人々は態度を決定しなくてはならない。アーレントの客観的な記述の背後には、「反ユダヤ主義」に翻弄される主体の姿が浮かびあがってくる。こう考えてくると、この二人の間にそれほどの違いはないのではないか、という思いに駆られてしまう。にもかかわらず、サルトルは主体の存在にこだわり、アーレントはそこに問題を還元されるのを拒否した。

ここで両者の違いを、サルトルの「選択」の概念に見ることができる。その淵源にわれわれはハイデガーの『存在と時間』の論理を指示しておいた。〈本来的なもの〉と〈非本来的なもの〉とを対立させて、前者を良しとする論理である。ハイデガーの見解はもっと錯綜している⁶⁵が、サルトルはそこを端折っている。問題は「反ユダヤ主義」にさらされたユダヤ人をどのように捉えるのか、という実践的な問題であり、サルトルはこれに対して理論的には思い切った簡略的な仕方を貫いている。曰く、ユダヤ人はユダヤ人であることを否定できない、肉体的なものから知的なものまで、一切がユダヤ人的なるものに貫かれているというのがユダヤ人である。それを根拠に存在する以上、ユダヤ人はユダヤ人であることを引き受ける以外の行き方をするのは「自己欺瞞」的なことである。ここに「選択」の概念が登場する。われわれは存在論的自由の名において「選択」することができる。目の前の必然性に拘束されていても、われわれには「選択」が可能である。ここでサルトルは18世紀のカントの道徳論に似た考えを示していると言ってもいいだろう。サルトルの言う「選択」は、理論理性では捉えられない物自体を追求する実践理性の語る「自由」に似ているからだ。確かに、われわれは非日常的な実践理性の国の中では目的を追求し、「選択」をすることが可能だと言うことができる。つまり、サルトルはここで「道徳」を説いているのである。だから、非本来的な和解の哲学を説いているにすぎないとしてベルクソンを批判することができた。この批判は、理論理性を実践理性の名において裁いているという解釈によってのみ可能である。

他方で、アーレントは「道徳」を求めない。「反ユダヤ主義」の客観的必然性を説いて、個別のユダヤ人に「選択」の自由があるなどとは言わない。そこには、何も抵抗できずに収容所に入れられて殺されたユダヤ人を見つめている彼女のまなざしを感じるが、そのことを彼女が声高に言うことはない。

では、サルトルは本当に「道徳」が可能だと考えていたのだろうか。そうだとするなら、こ

の小著の最終部分で言及された政治的実践の問題をどのように考えればいいのだろうか。彼は社会問題の解決を「政治」に求めている、と考えておくべきであろう。これは倫理学の延長上に政治学を置いたアリストテレスの企てを思い起こさせる。倫理学が示す幸福の実現は最終的には政治の力によるとした論理である。この単純化された図式ではっきりしているのは「選択」が個人の力ではもうどうしようもないところがあつて、それは「政治」に連結されなければならないという点である。その限りで、この著作は政治的なものであつて、倫理的な著作ではない。なぜこのようにサルトルは議論を組み立てたのだろうか。ここで、彼の著作をめぐって人々が口にしていた「知識人」という観念を考慮する必要がある。

「知識人」が社会の前面に出てきたのは「ドレフュス事件」の時であるということは多くの著作に見られる。この実態をどのように捉えるかは論者によってニュアンスの差が見られるが、ここではまず「知識人 *intellectuals*」とは言論と行動とによって社会をリードする文化人としておこう。そこで言論と行動とは絡み合つて簡単にはほぐせないようになっている。サルトルが一方で深く入り込んでいた「哲学」という領域は「言論」とは無縁の世界と言つていいが、ドレフュス事件以降、その区別が怪しくなっていく。哲学者の意見に社会的な意味を見出すという傾向が強くなる。サルトルが「知識人」を自分の議論として問題にするのはずっと後になってからのことだが、彼自身がごく初期からその観念を意識していたことはさまざまな証言によって裏付けることができる。ここでまず確認しておきたいのは、彼のこの著作が哲学者の書いたエッセーというようなものではなく、ジャーナリスティック（時事評論的）な意味を持っていたということだ。事実、すでに言及したように、この著作の最初の部分は雑誌記事として発表された。つまり、この著作を事実確認的な記述という側面からのみ理解するのでは、この著作の意味を十分に理解できないということである。

彼は自分の著作について、その「呼びかけ」的な意味を語っているが、ここでは同時代のオースティンの考え方を参照しておきたい（サルトルの「呼びかけ」の議論は文学作品をどのように把握するかに関わっている）。彼の言語行為論は文を行為遂行的発言（*performative utterances*）と事実確認発言すなわち言明（*statements*）に分けた。行為遂行的発言とは、真偽の基準からそもそも逸脱した、言明の域にとどまらない発言である。そして、われわれが注目しておきたいのは、この二つが厳密に区分されるものではないとオースティンが考えた点である。この言語行為論の基本はわれわれにサルトルのユダヤ人論の記述を理解する上で重要な論点を与えてくれるように思われる。つまり、サルトルのユダヤ人論は「反ユダヤ主義」を解明するためのものではなく、それを否定するために企てられたものであったとすれば、どうこれを受け止めるべきだろうか。

その前提作業として必要なのは、「ユダヤ人」とはどのような存在であるのか、について応

えることである。これをサルトルは「反ユダヤ主義」の枠組みを借りて答えた。しかし、そこで彼は客観的な問題としての「反ユダヤ主義」とは何か、について問うことはしない。むしろ、それを否定した。そのために彼は、「反ユダヤ主義」を許容していたフランス社会のまなざしを前提にすることになった。当時のフランス社会の中にしみこんでいた反ユダヤ主義を前提にしなければ、それを否定する自分の立場を示すことができないからである。別の仕方で言うと、サルトルは「状況」に身を置いたということである。ここで彼は、自分の主体性の判断を示したのではなく、客観的な言語の側に身を置いた。しかしサルトルはそこで議論を終わらせなかった。次に「民主主義」の主張してやまない「普遍原則」を批判した。そのような知的操作で、フランス社会にはびこる「反ユダヤ主義」がなくなることはない。それは取り替えのきく部品ではなく支配的な言語の性格そのものであるからである。では、何が求められて然るべきか。その突破口としてサルトルは、「ユダヤ人」の本質を問うという道を示した。そこでスピノザやベルクソンが「ユダヤ人」の名（制限）において断罪されたのである。われわれは、これを行きすぎであると判断せざるを得なかった。学問における普遍の原則に従うなら、そこに示された理論を民族に還元することはできない。そこでわれわれは、サルトルの理論的立場を「言語行為論」の枠組みで見てはどうか、という視点を提案した。たとえばサールの言う「言語内行為」とは、主体からではなく、言語から主体を捉える立場である。つまり、サルトルがスピノザやベルクソンを「非本来的なユダヤ人」の思想にすぎないと主張するときを取っている立場は、彼の主体ではない。そこで彼の主体は言語にしたがっているだけの存在であって、もはや主体という意味は第一義の地位を奪われてしまっている。それ故、サルトルは「反ユダヤ主義」にとらわれたフランス社会を代弁せざるを得なくなった。してみれば、そのことの意味が問われなければならない。

われわれの見るところでは、それはサルトルの小説『嘔吐』の有名なシーン、マロニエの木の下に感じた主人公ロカンタンの吐き気のように異様なものである。「反ユダヤ主義」者まがいのことを言い出すサルトルは、どう見ても、『ユダヤ人問題に関する省察』冒頭で示していた反「反ユダヤ主義」の立場に矛盾するからである。われわれが『嘔吐』を持ち出すのは、この不快感が客観的なものに起因するものであり、そこに自らをさらけ出さざるをえない主体の立場が知覚の形を取って示されているからである。これを断ち切るのは道德意識ではなく、「社会革命」しかない。サルトルはそうに考えたのではないか。

以上のような解釈が正当なものであるかどうかは今後の議論に待つところが多い。しかし、この小著の持つ問題はそこに示されているように思われる。

¹ 比較的身近なものとしては『思想』（岩波書店刊）2013 年 8 月号と 9 月号に連載された有田英也氏の「サルトル『ユダヤ人問題の考察』再読（上）（下）」がある。実証的な事柄について参照したい向きにはその巻末注が参考になる。

² Jean-Paul Sartre “Reflexion sur la question juive” Edition Gallimard [1954] p7〔邦訳『ユダヤ人』岩波書店刊〔岩波新書 1956 年。なお、本稿ではサルトルのこの著作放題を『ユダヤ人問題に関する省察』と直訳しておいた〕安藤信也訳〕1 頁（以後、邦訳の頁数は〔 〕内に頁数のみを記す。なお、本書以外も含めて訳文は行論上その他の都合により必ずしも邦訳の通りではない）

³ Sartre 前掲書 8 頁〔邦訳 2 頁〕

⁴ Sartre 前掲書 10 頁〔邦訳 4 頁〕

⁵ Sartre 前掲書 10 頁〔邦訳 5 頁〕

⁶ Hannah Arendt, “The Origins of Totalitarianism.” A Harvest Book, xi 頁〔邦訳『全体主義の起源 第一部』みすず書房刊〕iii 頁（以後、邦訳の頁数は〔 〕内に頁数のみを記す）

⁷ Hannah Arendt 前掲書 xv 頁〔邦訳、iv 頁〕

⁸ Sartre 前掲書 12 頁〔邦訳 7 頁〕

⁹ Sartre 前掲書 14 頁〔邦訳 9 頁〕

¹⁰ Sartre 前掲書 15 頁〔邦訳 10 頁〕

¹¹ Sartre 前掲書 18 頁〔邦訳 13 頁〕

¹² Sartre 前掲書 20 頁〔邦訳 16 頁〕

¹³ Sartre 前掲書 21 頁〔邦訳 16 頁〕

¹⁴ 同上

¹⁵ 同上

¹⁶ Sartre 前掲書 47 頁〔邦訳 44 頁〕

¹⁷ 同上

¹⁸ Sartre 前掲書 62 頁~63 頁〔邦訳 60 頁~61 頁〕

¹⁹ Sartre 前掲書 63 頁〔邦訳 61 頁〕

²⁰ 同上

²¹ Sartre 前掲書 64 頁〔邦訳 62 頁〕

²² Sartre 前掲書 9 頁〔邦訳 4 頁〕

²³ 同上

²⁴ Sartre 前掲書 72 頁〔邦訳 69 頁~70 頁〕

²⁵ Sartre 前掲書 73 頁〔邦訳 71 頁〕

²⁶ 同上

²⁷ Sartre 前掲書 77 頁〔邦訳 75 頁〕

²⁸ Sartre 前掲書 82 頁〔邦訳 80 頁〕

²⁹ Sartre 前掲書 100 頁〔邦訳 101 頁〕

³⁰ Sartre 前掲書 101 頁〔邦訳 102 頁〕

³¹ Sartre 前掲書 102 頁〔邦訳 103 頁〕

³² 邦訳では「正統」と「非正統」という訳語になっている。

³³ Sartre 前掲書 110 頁〔邦訳 112 頁〕

³⁴ 同上

³⁵ Sartre 前掲書 119 頁〔邦訳 122 頁〕

³⁶ Sartre 前掲書 134 頁〔邦訳 138 頁〕

³⁷ Sartre 前掲書 135 頁〔邦訳 139 頁〕

³⁸ Sartre 前掲書 136 頁〔邦訳 140 頁〕

³⁹ Sartre 前掲書 137 頁〔邦訳 141 頁〕

⁴⁰ Sartre 前掲書 141 頁〔邦訳 145 頁〕

⁴¹ 同上

⁴² Sartre 前掲書 142 頁〔邦訳 146 頁〕

⁴³ Sartre 前掲書 143~144 頁〔邦訳 146 頁〕

⁴⁴ Sartre “L’imagination” PUF.63~64 頁（サルトル『哲学論文集』平井啓之訳「想像力」69~70 頁）

⁴⁵ Martin Heidegger “Sein und Zeit” MAX NIEMEYER（原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』中央公論社版）から、次の箇所だけを引用しておく。「世人というかたちをとった非本来的存在の無地盤性の中への転落、またそうした無地盤性のうちでの転落という運動様式は、本来的な諸可能性を企投することから了解を不断にもぎ離し、万事を所有しているとか達成しているとかという安らぎをえた思い誤りのうちへと、了解を

引き入れる。本来性をこのように不断にもぎ離しながらも、しかも本来性だと常に思い違いをさせるということ、このことは世人のうちへと引き入れることと一緒に、頽落の動性を旋回として性格づける。」

(“Sein und Zeit”178 頁 邦訳 313~314 頁)

⁴⁶ Jean-Paul Sartre “Reflexion sur la question juive” 163 頁 (邦訳 166 頁)

⁴⁷ Sartre 前掲書 180 頁 [邦訳 184 頁]

⁴⁸ Sartre 前掲書 182 頁 [邦訳 185 頁]

⁴⁹ ちなみに、Jean-Paul Sartre の原書 “Reflexion sur la question juive” には 1, 2, 3, 4 と章分けがあるのみ。表題は岩波新書の訳者による。

⁵⁰ Sartre 前掲書 65 頁 [邦訳 63 頁]

⁵¹ Sartre 前掲書 67 頁 [邦訳 65 頁]

⁵² Sartre 前掲書 65~66 頁 [邦訳 63 頁]

⁵³ Sartre 前掲書 66 頁 [邦訳 64 頁]

⁵⁴ Jean-Paul Sartre “L'Être et le Néant” Gallimard 647 頁 (邦訳『存在と無』人文書院刊 第Ⅲ巻 288 頁)

⁵⁵ Sartre 前掲書 647 頁 (邦訳 第Ⅲ巻 289 頁)

⁵⁶ Sartre 前掲書 648 頁 (邦訳 第Ⅲ巻 290 頁)

⁵⁷ Sartre 前掲書 655 頁 (邦訳 第Ⅲ巻 303 頁)

⁵⁸ Sartre 前掲書 657 頁 (邦訳 第Ⅲ巻 308 頁)

⁵⁹ Jean-Paul Sartre “Reflexion sur la question juive” 12 頁 (邦訳 7 頁)

⁶⁰ Jean-Paul Sartre “L'Être et le Néant” Gallimard 597 頁 (邦訳『存在と無』人文書院刊 第Ⅲ巻 190 頁)

⁶¹ Sartre 前掲書 598~599 頁 (邦訳 第Ⅲ巻 193 頁) にブリース・パラン Brice Parain へのサルトル独特の口調の批判が見られる。

⁶² Sartre 前掲書 599 頁 (邦訳 第Ⅲ巻 194 頁)

⁶³ 同上

⁶⁴ Jean-Paul Sartre “Reflexion sur la question juive” 9 頁 (邦訳 3 頁)

⁶⁵ 注 41 で示した Martin Heidegger の“Sein und Zeit”からの引用中の「旋回 Wirbel」という用語がそれを端的に示しているだろう。